

Les origines de l'Être dans la langue arabe

Osama Khalil

Aspect et temps

La polarité de l'Être grec

La fragmentation de l'Être arabe

Le questionnement ontologique

L'Être négatif

L'Ellipse de l'Être

Nouer et séparer

Le Grand Sécateur

Une langue d'herméneutes

Un nihilisme originaire

L'Être et le Visage : le remembrement

Post-scriptum : Inna et l'infra linguistique

Introduction

Dans l'argumentaire initial d'un colloque organisé à Paris par l'Association Lacanienne de Psychanalyse¹, concernant les obstacles à la transmission de la psychanalyse dans le monde arabe, un facteur parmi les six que nous avons relevés nous a particulièrement interpellés :

Il s'agit du fait de « L'absence du verbe être, ou du moins de sa limitation au passé : être qui se dit kân(a), n'existant qu'au passé imparfait, il en résulte que : « Je pense donc je suis » serait rendu par un « je pense, donc j'étais ».

D'autre part, et toujours selon l'argumentaire le fait de « l'ex-ister » serait inséparable de la volonté divine alors que dans le monde occidental, le cogito aurait mis fin à ce règne conceptuel du religieux.

Il s'agit pour nous de déconstruire cet obstacle, de montrer en quoi il est tributaire d'une interprétation biaisée de la langue arabe. Dans un second temps, nous verrons s'il y a lieu de présumer d'une autre philosophie partant des mêmes prémisses linguistiques.

Aspect et temps

Revenons d'abord à la règle grammaticale : la morphologie arabe, en tant que telle, n'exprime pas le temps explicitement. Le verbe a deux modalités principales : l'accompli et l'inaccompli. Ainsi le verbe se décline selon ces deux aspects, non selon le temps. D'autre part, certains verbes, et le verbe « kân(a) كان » en particulier, sont subsumés sous la catégorie du « fi'l(on) nâqes(on) فعل ناقص » qu'une traduction erronée rendrait par « verbe imparfait ».

Il s'agit en fait d'un verbe vidé de son contenu : devenu un outil verbal dont l'usage ne tient pas compte de la plénitude de son sens. D'un point de vue morphologique, il est tout simplement un verbe auxiliaire².

¹ Voici un extrait de l'argumentaire initial, tel que nous l'avons reçu de l'Association Lacanienne de Psychanalyse :

« A la lumière des observations, nous avons relevé plusieurs facteurs qui jouent et continuent de jouer certains rôles dans l'instauration des obstacles pour la transmission de la psychanalyse dans le monde arabe :

La structure de la langue arabe qui se distingue par l'absence du verbe « être », il n'existe que sous forme d'un passé imparfait « kana », le cogito cartésien devient dans ce cas, « Je pense donc j'étais » ou « to be or not to be » est presque intraduisible si il est pris à la lettre, de même il est impensable, à l'état actuel de séparer l'acte de l'existence de la volonté divine, car le cogito à travers l'acte de penser, met un terme à l'intervention de la religion ... ».

² En français, le verbe avoir dans la phrase « J'ai perdu mille euros » est un simple indice temporel. Il ne tient pas compte de la pleine signification du verbe avoir dans la phrase « J'ai mille euros ». D'ailleurs, les deux fonctions, verbe plein et verbe auxiliaire, se trouvent juxtaposées dans la phrase « J'ai eu mille euros ».

En revanche, la même forme : « *Kân(a)* كان » préserve, dans certains contextes, son sens d'origine. Son emploi avec le nom de Dieu comme sujet, l'érige en verbe souverain : sémantiquement plein et de surcroît sous l'aspect de l'accompli.

Les grammairiens arabes l'appellent : verbe parfait « *fī'l(ou) kân(a) al kâmel(ou)* فعل كان الكامل ».

Il serait judicieux, par conséquent, de reconnaître à cette forme « *kân(a)* كان » deux emplois : un emploi général d'indice auxiliaire de temps, et un emploi rare, plein d'être et transcendant les modalités du temps (Dieu a été- est-sera).

L'abolition de la différence entre le verbe plein et le verbe déclassé au rang d'indice grammatical, est l'assise de la fausse coïncidence entre l'aspect de l'accompli et la modalité du temps passé : ce verbe considéré par les grammairiens arabes comme verbe « parfait », deviendrait « était » selon la traduction dans l'argumentaire, un verbe à l'imparfait, voire un verbe « imparfait » !

C'est par ce biais qu'il faut déconstruire la curieuse traduction du cogito dans l'argumentaire initial. L'essentiel est de discerner que la traduction d'une phrase comme « *kân(a) Allah(ou) bi- ssir(i)* 'allim(a) كان الله بالسر عليما », n'est point : « Dieu était connaisseur du secret », mais : « Dieu connaît déjà (de tout temps) le secret ». Car « *kân(a)* كان », verbe parfait, à l'accompli, signifie : il a été, il est, il sera.

Autre exemple, autre verbe plein à l'accompli, autre nuance : « *ghafar(a) Allah(ou) lah(ou)* غفر الله له » : une traduction superficielle peut donner : « Dieu lui a pardonné », mais la signification exacte est : « Que Dieu lui pardonne ».

On voit donc que l'utilisation de l'accompli peut désigner une affirmation pleine, un souhait vivement désiré et exprimé sous une forme qui renvoie à son accomplissement effectif, irrévocable. Mais la vraie signification grammaticale de l'accompli est encore plus dense : elle indique l'a-temporalité, la suspension du facteur temporel.

La polarité de l'Être grec

L'hypothèse de base qui commandera l'analyse qui suit est qu'il existe un lien entre la structure de la langue et la vision du monde.

Ce lien n'est pas à sens unique ni linéaire, disons qu'il s'agit plutôt d'une source où se confondent la langue et la pensée, confusion dont il nous faut faire l'archéologie.

Dans son *Peri hermeneias*, Aristote donne au verbe trois fonctions :

A- Le verbe est ce qui ajoute à sa propre signification celle du temps.

B- Le verbe attribue quelque chose à une autre chose.

C- Le verbe affirme la vérité ou la réalité.

Appliqué au verbe être (*le verbe par excellence*), ce triptyque devient :

A/ La signification du temps (l'auxiliaire) : Socrate est ou était ou sera musicien.

B/ La copule qui lie l'attribut au sujet : l'or est jaune.

C/ L'affirmation de la vérité : cela est³ (forme affirmative) / n'est ce pas (forme négative) ?

³ Le grec a cette spécificité d'avoir une phrase complète composée d'un seul élément verbal : εστι, « *esti* », c'est-à-dire : (c') est (vrai).

La fragmentation de l'Être arabe

Appliqué à la signification du verbe être dans la langue arabe, ce schéma unique⁴ se diversifie :

A- L'auxiliaire temporel : « est » « *kân(a)* كان », indique un état passé : « *kân(a)* كان » ou à venir : « *sayakoun(ou)* سيكون ».

B- La copule, nous y reviendrons...

C- Pour la troisième fonction « l'affirmation de la vérité », on fait appel à la particule « *inn(a)* إن », (cela est vrai, voici que ...) qui est subsumée en arabe, sous la catégorie du « حرف توكيد ونصب *harf(ou) tawkid(in) wa nasb* », c'est-à-dire, particule d'affirmation, inversant la flexion du sujet et de l'objet dans la phrase.

Quant au « Je pense (donc) je suis » cartésien, on serait tenté, comme l'Abbé rwandais Alexis Kagame l'avait fait à propos du kinyarwanda (le bantu), de demander à Monsieur Descartes : « Vous êtes qui !? Vous êtes quoi !? Vous êtes où !? ».

Sinon, comment traduire en arabe le cogito, qui ne se réduit à aucune des significations ou des emplois du triptyque précédent ?

D'ailleurs, l'emploi du verbe être comme synonyme d'exister dans le cogito est aussi abusif qu'erroné, car « ex-ister » signifie « sortir de l'être ».

Heidegger disait que « Existence et exister veulent dire, pour les Grecs, ne pas être ».

Dans le cogito cartésien, *sum* renverrait donc à l'existence, et non à l'être.

La traduction arabe en tout cas irait justement dans ce sens « *'ana 'oufakker, 'idhan, 'ana mawjoud* أنا أفكر إذن أنا موجود », c'est-à-dire : je pense donc j'existe.

On a alors recours à un autre verbe, « *wajad(a)* وجد », pour signifier l'existence. Ce verbe : « *wajad(a)* وجد » signifie également en arabe, l'action de percevoir, de trouver, ainsi que le transfert de sentiments en direction d'autrui.

C'est pourquoi « *wajad(a)* وجد » appartient à la catégorie des « verbes de cœur » ou des « verbes de l'affect » « *af'âl al kouloub* أفعال القلوب » faisant référence aux objets extérieurs médiatisés par la perception ou l'émotion.

Ces verbes de cœur ne renvoient donc pas à l'être ou à l'étant en soi mais à l'existant compris selon son acception moderne, comme sujet pensant ou désirant, et non comme sujet « sous-jacent » selon l'acception grecque de l'*hypokeimenon* 'υποκειμενον⁵.

⁴ Selon Aristote, un verbe unique, le verbe être, signifie multipliement (de plusieurs manières) «πολλακος».

⁵ La définition moderne du sujet efface la séparation ontologique entre l'être et l'existence, confère au « Je » tous les droits symboliques et référentielles et l'installe à la place de l'*hypokaimenon* το 'υποκειμενον.

Le questionnement ontologique

On observe ainsi que le verbe être, verbe compact en grec, voit ses significations dans la langue arabe éventées et distribuées en plusieurs verbes et particules dont nous n'avons vu que quelques-formes. Or, comme le fait remarquer Benveniste, les Grecs ont problématisé l'être car le verbe être accumule et télescope plusieurs sens et fonctions.

Autrement dit, toujours selon Benveniste, dans les autres langues, où cette « multivocité » est absente (ou atténuée, car la langue est rarement univoque), il n'y aurait pas d'ontologie.

Récapitulons parmi ces verbes et particules :

A- *Kân(a)* كان , qui appartient à la catégorie dite « *kân(a)* et ses sœurs كان وأخواتها », exprime le temps.⁶

C- *Inn(a)* إن , qui appartient à la catégorie dite « *inn(a)* et ses sœurs إن وأخواتها », renvoie à l'affirmation de la réalité.

D- *Wajad(a)* وجد , désigne, plus ou moins, l'existence.

Reste à voir la fonction **B** de la copule :

L'Être négatif

Comment traduire la phrase : l'or est jaune ?

On dira « *a-dhahab(ou) asfâr(on)* الذهب أصفر », littéralement : « l'or jaune ».

L'attribution fait, en arabe, l'économie de la copule. Néanmoins, la négation de l'attribution a besoin d'une articulation. La phrase « l'or n'est pas vert » est traduite par « *a-dhahab(ou) layss(a) akhdar(an)* الذهب ليس أخضرا ».

La forme *Layss(a)* ليس désignerait-elle alors la copule « être » au négatif ?

La grammaire arabe nous apprend que : « n'est pas » « *layss(a)* ليس » appartient à la catégorie de « *kan(a)* et ses sœurs », mais d'une manière biaisée, sous une forme négative.

Il nous faut donc recourir à l'étymologie pour percer la surface de la langue et découvrir la forme affirmative⁷ sous cette forme négative.

⁶ Al Fârâbi, dans son livre « *Kitab al Horouf* كتاب الحروف », Le Livre des Lettres, rejette l'emploi de *kan(a)* كان , car ce verbe exprime les états الأحوال (dans le temps) non la permanence de l'être.

⁷ *Layss(a)* ليس est composé de la négation : لا لا , et d'une forme archaïque figée du verbe être : *Eiss(a)* ايس .

L'ellipse de l'Être

Dans la littérature philosophique arabe classique, on trouve chez Al Kindi et Avicenne des traces d'un verbe être primitif jouant le rôle de copule, comme dans cette phrase introduisant à la métaphysique :

« *الفلسفة علم الوجود من حيث ايس وليس* *al falsafa 'ilm al woujoud min haithou ayss(a) wa layss(a)* » : la philosophie est la science de l'existence en tant que « est » et « n'est pas ».

Si *Layss(a)* ليس « n'est pas » est la forme négative de « *eyss(a)* ايس « est », alors *Eyssa* est l'indicateur, ou plus précisément, un indicateur de l'être.

Au niveau infra-linguistique, « *eyss(a)* ايس » correspond au *es* ες grec hérité d'un locatif, avec des désinences personnelles : μι, (σ)ι, τι... .

Il est l'équivalent de l'araméen « 'ét ܥܬ » et du « *yésh* ʿ » hébraïque : « *yésh yeled* » : il y a un garçon.

La forme négative en hébreu est « *lo yesh* ʿ לו ʿ », et en araméen « *la 'ét* ܠܐ ܥܬ ».

L'équivalent arabe est : « *la eyss(a)* لا ايس » : n'y a pas, n'est pas.

Quant à εστι « *esti* », copule nécessaire pour toute proposition *apophantique* selon Aristote, il est évident qu'un indicateur correspondant, pré-catégorique de l'être : « *eyss(a)* ايس »⁸ ait existé en arabe, mais son usage a été aboli, ne subsistant que sous la forme d'un article de négation.

On retrouve le verbe *eyss(a)* dans un croissant fécond des langues qui va de l'Inde à la Grèce en passant par l'Iran et l'Asie mineure.

Situé à la lisière de ce monde, l'espace où s'est développée l'arabité n'a pas conservé longtemps ce verbe, n'en gardant donc que des traces fossilisées.

La particule « *inn(a)* إن » trouve également ses origines infra linguistiques⁹ dans ce croissant plurilinguistique.

La question fondamentale que l'on doit se poser se déploie de manière multiple :

Y-a-t-il une strate infra linguistique hantant toute langue, ou du moins la langue arabe ?

S'agit-il d'un inconscient linguistique ou culturel, ou bien plutôt d'une couche géologique primale et archaïque sans plus aucun effet, sinon marginal ? Nous renvoyons quelques éléments de réponse au post-scriptum, afin de ne pas alourdir cet exposé.

Retenons pour l'instant ce moment, indéterminé dans le temps et dans l'espace psychique, où l'« être » a été éclipsé de l'horizon désertique arabe.

⁸ *Eyss(a)* ايس , comme *layss(a)* ليس , s'accorde au sujet et correspond ainsi au grec : *es-mi*, *es-si*, *es-ti* ... etc.

⁹ Al Fârâbi fait une étonnante étude comparative de la particule إن dans diverses langues de ce croissant linguistique (arabe, persan, grec ...) nous signalons son affirmation de l'identité sémantique et vocale entre « *inn(a)* إن » et « *on ov* », le participe présent du verbe être grec εἶναι. Voir les détails au post-scriptum.

Nouer et séparer

Avançons un peu plus : comment exprimer la relation d'attribution, quand elle n'est pas négative ?

Ne rien mettre et juxtaposer tout simplement les deux éléments (sujet / attribut). C'est la première solution proposée par la grammaire arabe, telle qu'on l'a vue dans l'exemple *a-dahab(ou) asfâr(on)* (« l'or *(est)* jaune »).

Cela peut marcher si le sujet est déterminé et l'attribut (le prédicat) est indéterminé, mais si l'attribut est indéterminé, on risque la confusion car l'attribut peut simplement être un qualificatif (adjectif) et l'énoncé restera dans l'attente d'un prédicat.

En arabe, il n'y a aucune ambiguïté à attribuer un syntagme nominal indéterminé ou une qualité morphologiquement indéterminée à un sujet déterminé (un nom propre ou un nom précédé par un article défini) : (*Mohammad(on) tabib(on) محمد طبيب*) « Mohammed *(est)* médecin », ou (*Al féranssi(ou) tabib(on) الفرنسي طبيب*) « Le Français *(est)* médecin ». Mais une ambiguïté s'adjoint au sens quand les deux termes sont définis, comme dans la phrase : (*Mohammed(on) al-tabib(ou) محمد الطبيب*) « Mohammed *(est)* le médecin », ou (*Al féranssi(ou) al-tabib(ou) الفرنسي الطبيب*) « Le Français *(est)* le médecin ».

On peut deviner que (*al-tabib* - le médecin) est le nom de famille de *Mohammed* ou son adjectif épithète, et on obtiendrait alors, simplement, deux syntagmes nominaux.

En revanche, on peut entendre (deviner) que *al-tabib* est un adjectif attribut, et on obtiendra alors deux phrases composées chacune d'un sujet et d'un prédicat : « Mohammed (est) le médecin » et « Le Français (est) le médecin ».

Le fait que la langue arabe, comme ses sœurs « sémitiques » soit une langue prophétique (c'est-à-dire : une langue où le sens précède et commande la lecture) n'empêche pas la recherche d'une grammatologie plus précise afin de réduire l'ambiguïté et réduire la fuite des lectures.

Dans ces cas précis, des solutions comme le respect d'un intervalle ou l'objectivation de cet intervalle par un point entre le sujet et l'attribut seront rapidement abandonnées au profit d'un autre choix. Celui du placement du pronom à la troisième personne de l'indicatif entre l'attribut et le sujet en redoublant, pour ainsi dire, ce dernier.

On dira alors « *محمد هو الطبيب Mohammed(on) houwa a(l)-tabib(ou)* », « Mohammed il (est) le médecin ».

Ainsi « *هو Houwa* », pronom de la troisième personne du singulier, signifie ici « être » et sert de copule.

Cependant on ne peut pas dire que ce pronom soit une copule ou un article de liaison, car les grammairiens arabes le nomment : « pronom de séparation ».

Loin de relier deux termes ou substances pour former une phrase ou une proposition logique, il vient ici les *séparer*, rompre un continuum, donc pour les distinguer.

En arabe, à la différence donc des langues européennes - où pour composer une phrase on doit relier- la phrase logique ou linguistique se fait par la séparation, la rupture d'une compacité donnée.

Le Grand Sécateur

Cette conception de la formation/création par séparation se retrouve d'ailleurs plus largement dans tout le massif culturel « sémitique » :

בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ

«*béréchit bara Elohim eit h'shamaaim wé eit ha ârés*».

(En tête, Elohim sépara les cieux et la terre).

Traduit généralement par « créer », Le verbe *bara'* signifie séparer. D'ailleurs l'un des quatre-vingt-dix neuf noms de Dieu dans l'Islam, *Al-Bâré'* الباري (du verbe : *Bara'(a)* برأ) signifie le Séparateur {Il (est) Allah, le Créateur, le Séparateur, le Formateur} «*Houa Allah(ou), Al Khâlik(ou), Al Bâré'(ou), Al Moussaouir(ou)*» {هو الله الخالق الباريء المصور}¹⁰.

{que les cieux et la terre étaient entrelacés, puis Nous les avons séparés, et que, de l'eau, Nous avons fait toute chose vivante} « *'ann(a) a-ssamawât(i) w-al-'ard(a) kânata ratqu(a), fa-fataqnâhomâ, wa ja'alnâ min-al mâ'i koula chai'(in) hayi* »

{أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي}¹¹.

Il est aussi appelé *Al-Fâter* الفاطر, du verbe *fatar(a)* فطر - d'où *al-fitre* الفطر quand on parle de la rupture du jeûne - {Voici que, je tourne mon visage vers Celui qui a disjoint les cieux et la terre} « *'inni wajjaht(ou) wajhi li-ladhi fatar(a) a-ssamawât(i) w-al-'ard* » {إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض}¹².

A l'origine de toute création, il y a donc dans l'imaginaire linguistique sémitique une séparation, une brisure qui désarticule le chaos initial et le projette dans le devenir.

Cependant, cette rupture, cette séparation intrinsèque n'est pas monolithique.

Elle est hantée par l'ellipse (de l'être), par la lacune (le verbe auxiliaire est un verbe diminué : *fi'l(on) nâqes(on)* ناقص فعل) et par la perte ou l'oubli de (*ayss(a)* ايس) dans la phrase (dite nominale arabe).

C'est pourquoi nous y voyons une métaphore d'un certain horizon philosophique proprement arabe.

¹⁰ Coran (LIX, 24).

¹¹ Coran (XXI, 30).

¹² Coran (VI, 79).

Une langue d'herméneutes

Cette vision du monde se vérifie dans l'expérience quotidienne de la lecture, dont on connaît l'importance pour la culture arabo-islamique.

En arabe, la compréhension doit précéder la lecture. Décider du sens, présumer de l'intention, est déterminant pour vocaliser les lettres transcrites.

Toute lecture est une réécriture. Toute lecture est une réactualisation par la *voix* de la forme inerte de la lettre ou de la consonne *graphique*.

Le déploiement de la langue arabe : racines consonantiques trilitères « arrosées » de voyelles - graphies modulées par la voix du l'interprète - est un véritable bourgeonnement, un florilège de tonalités et d'intentions.

Un horizon organique arabe – les voyelles dans un univers pneumatique – est à mettre en regard avec l'horizon substantialiste grec, et sa conception de l'univers comme monade unique (Parménide) ou monades multiples – poussière d'atomes indivisibles, substances séparées et indépendantes dont la synthèse passe nécessairement par la liaison de la copule $\epsilon\sigma\tau\iota$, la troisième personne de l'indicatif du verbe $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$.

Un nihilisme originaire

Comment le vide ou l'absence initiale de l'être est-il géré par la culture arabe ?

Christian Jambet a qualifié cet horizon de la civilisation arabe par cette phrase : « C'est un nihilisme non nihiliste », une absence non référée, car l'être n'est pas en cause puisqu'il n'est pas posé.

Plus précisément, on dira que la déconstruction heideggérienne de la conception métaphysique de l'être pour retrouver un Etre auroral n'est ici d'aucune nécessité.

L'absence de l'être est une donnée dans la culture arabe. Disons qu'un certain deuil d'une béance est consubstantiel à cette culture : le thrène, l'arrêt devant les vestiges du campement dans la poésie antéislamique¹³ est une réactualisation, presque une théâtralisation de ce «vide irrémédiable» de l'être, vide fondateur de l'homme et de son univers.

Par ailleurs, l'« hebraïté » mosaïque se construit sur l'occultation de l'origine, avec la métaphore de la destruction par Moïse, aux pieds du mont Sinäi, des tables de la loi¹⁴ sculptées et écrites par la main d'Elohim, puis remplacées par la fabrication d'une copie humaine, occultée, à son tour, au fond d'un coffre (arche de bois d'acacia)¹⁵.

L'«arabité» islamique se fonde, également, sur diverses formes d'occultation :

- L'occultation des vestiges scripturaux - les « feuilles » d'Abraham - qui sont autant de rappels d'une positivité oubliée ou intervertie du verbe.

¹³ Al-Kindy Salam, *Le Voyageur sans Orient*, Actes Sud, Paris, 1998.

¹⁴ Exode, 32, 16 : « Les tables étaient l'ouvrage de Dieu, et l'écriture était l'écriture de Dieu, gravée sur les tables ». Exode, 32, 19 : « La colère de Moïse s'enflamma ; il jeta de ses mains les tables, et les brisa au pied de la montagne ».

Voir aussi : Deutéronome, 10, 1, 2.

¹⁵ Exode, 25, 10. Et 25, 21.

{ *Glorifie le nom de ton Seigneur, le Très Haut, qui forma et acheva, ... Certes ceci se trouve dans les « Premières Feuilles » les Feuilles d'Abraham et de Moïse* }¹⁶.

{سبح اسم ربك الأعلى، الذي خلق فسوى، ... إن هذا لفي الصحف الأولى، صحف إبراهيم وموسى}.

- Plus originellement, celle de la « Mère du Livre » dont le Coran n'est que fragments de lecture¹⁷.

Autant de rappels d'une ontologie inaccessible - aussi bien du verbe que de l'être -, ontologie de l'impératif sécant : « soit » كن , de la rupture et même de la blessure, puisque la parole « *Kalam* كلام » aussi bien que le verbe « *kalem* كلم » ou « *kalema* كلمة », trouvent leur racine étymologique dans le verbe blesser « *kalama* كلم ».

Cette fragmentation est le secret de la création.

La masse initiale, masse informe a dû être « in-formée » par des séparations, des *différences*, diffusées dans les interstices.

L'Être et le Visage : Le Remembrement

Peut-on chercher des obstacles à l'accueil de la psychanalyse dans le socle linguistique de la culture arabe sans que la simple considération de son épanouissement dans la culture hébraïque ne rende la question caduque ou forclosée ?

L'axe de ces deux cultures n'est pas tant de créer de l'étant que de *gérer et assumer* un vide.

Y a-t-il alors un lien, dans un autre registre, entre cet effacement de l'être et le rapport problématique de la civilisation arabe avec la représentation ?

Il faudrait pour y répondre se déplacer du registre de la structure de la langue et de la pensée à celui des contingences de l'histoire et de la culture, pour voir comment s'est fait et continue à se faire le déplacement de la *trace* et la place de l'*archive* dans l'arabité.

On peut simplement remarquer que si l'arabité se fonde sur des *vestiges*, elle se fonde, également, sur une verticalité de la référence, transcendante (la parole de Dieu, la Mère du Livre) ou immanente (la ruine du campement englouti, la déréliction totale dans le désert).

Dans les deux cas, il n'y a pas de place à la représentation, à la répétition d'un être qu'il suffit de déplacer, rassembler, retrouver.

La langue ne répète pas une identité, mais recrée en se reliant au discours coranique, prophétique ou au discours poétique pour tenter – au milieu de la déréliction existentielle - de cerner dans un fragment langagier un être effacé, ou plutôt un « visage ».

On voit alors la convergence entre la poésie antéislamique et le Coran, et plus largement toute la culture arabe : une tentative de remembrement du « Visage »¹⁸ blessé et fragmenté, qui ne peut générer que des fragments ...

¹⁶ Coran LXXXVII, 18,19.

¹⁷ {C'est Lui qui a fait descendre sur toi Le Livre. En celui-ci se trouvent des versets parfaits (authentifiés) qui sont La Mère du Livre, et d'autres équivoques ...}

Coran III, 7.

{ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات... }.

¹⁸ {Tout ce qui est sur la terre périt, ne subsiste que le Visage de ton Seigneur, l'Auguste, le Magnifique}, Coran (LV, 26, 27).

{كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام}.

Post-scriptum : Inna إن et l'infralinguistique

Al Fârâbi se livre, au début du 1^{er} chapitre de «*Kitâb Al Hourouf* كتاب الحروف» (le livre des lettres), à une analyse comparative de la particule *inn(a)* إن, dont nous traduisons cet extrait :

أما بعد فإن معنى إن الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء. وموضع إن في جميع الألسنة بين. وهو في الفارسية ... وأظهر من ذلك في اليونانية : "أن" و "أون" ، وكلاهما تأكيد ... لذلك تسمى الفلاسفة الوجود الكامل "إنية" الشيء، وهو بعينه ماهيته ... إلا أن حرف "إن" و "أن" لا يستعمل إلا في الإخبار فقط دون السؤال .

« (Il est vrai que (إن), la particule *inn(a)* إن signifie : la constance, la permanence, la perfection et l'assertion de l'existence ainsi que l'affirmation de la connaissance de ce dont il s'agit.

La position de *inn(a)* إن et de *ann(a)* أن dans toutes les langues est évidente. En persan ... En grec, cela est autrement plus clair, on y trouve « *on* » ον et « *éon* » εον, les deux signifient l'affirmation ... C'est pourquoi, les philosophes nomment l'existence accomplie : « *inniat al chai* » «*إنية الشيء*» sa quiddité, est identique à essence. Toutefois, *inn(a)* إن et *ann(a)* أن, sans aucun suffixe, s'emploient uniquement dans les phrases affirmatives à l'exclusion des phrases interrogatives ».

Aux yeux du «*Deuxième Maître*» après Aristote, la convergence sémantique est consolidée par la ressemblance phonétique, par l'étymologie et par la fonction syntaxique de cette particule.

A l'origine, *inn(a)* إن est - comme *hona* هنا «*ici*» - un démonstratif indiquant l'existence ici et maintenant (Voici que, certes que ... etc.).

L'équivalent en hébreu est *hinné* : « *hinné kâtavti* », voici que j'ai écrit. D'ailleurs le *hinn-éni* hébraïque correspond à l'arabe *Inn-ani*, construit avec le pronom personnel (voici que je / certes que je ...), « *innani katabt(ou)* », voici que j'ai écrit.

La présence implicite de la conjonction : « que » dans « *inn(a)* » éclaire, partiellement, la fonction syntaxique de cette particule : *Inn(a)* إن – et particulièrement sa jumelle *ann(a)* أن - a un rôle équivalent à celui de la conjonction « que » en français, « *kâ* كه » en persan et « *hoti* » «*ὅτι*» en grec, ce n'est certainement pas une coïncidence gratuite qu'Al Fârâbi compare dans le même chapitre « *inn(a)* إن », « *kâ* كه » et « *hoti* «*ὅτι*», et conclut que « *inniat al chai* » «*إنية الشيء*» signifie l'ipséité aussi bien que la quiddité.

Il est vrai que le «*Premier Maître*» l'avait déjà précédé en faisant de la conjonction relationnelle «*ὅτι*» un substantif «*το ὅτι*», signifiant l'être-ici. : «*Δει γαρ το ὅτι και το ειναι ὑπάρχειν δηλα οντα*» Métaphysique, Z, 17, 1041 a15.

Dans cet extrait, Aristote renforce le contenu sémantique de ce terme creux - *το ὅτι* - par l'adjonction immédiate du verbe être - *το ειναι* - substantivé.

Enfin, il nous semble pertinent de comparer notre conclusion quant à l'usage exclusif de la relique négative de «*eiss(a)* «*أيس*» avec la conclusion d'Al Fârâbi, concernant l'usage de «*inn(a)* إن et *ann(a)* أن» dans les phrases affirmatives à l'exclusion des phrases interrogatives.

Deux réflexions autour de l'origine de l'Être

- *La copule entre le vide et le plein*
Moustapha Safouan
- *Le Cogito et l'Être en exil*
Isabelle Simon

I

La copule entre le vide et le plein

Moustapha Safouan

Cette étude sur les origines de l'Être dans la langue arabe propose une archéologie de cette langue échafaudée sur deux niveaux : linguistique et ontologique.

Le versant linguistique en est une étude terminologique du lexique - qui tient compte de la dimension idiomatique des langues sémitiques et indo-européennes - doublée d'une approche sémantique de cette dimension qui régit fondamentalement la lecture ou la vision du monde dans les deux cultures.

La comparaison des origines hébraïque, araméenne et arabe du verbe être dans sa relation avec le temps, générant celle de la relation de l'être et de l'existence est très subtile.

J'apprécie en effet la précision de cette description innovante de la langue arabe. Quant à la relation entre le verbe arabe (*eissa*) et le grec (*esti*), il m'est difficile d'y trancher.

Or, la dimension ontologique me sépare quelque peu de l'auteur. Il cerne l'expression de l'Être dans la seule manifestation de la copule.

Cependant, une langue qui ne connaît pas la copule n'est pas nécessairement une langue qui ne connaît pas l'être.

L'Être est : soit ce qui est accessible à notre connaissance, soit ce que la science même pose comme inconnu donc encore extérieur au domaine de notre connaissance.

D'après la pensée européenne, l'Être sera ce qui s'est manifesté par le symbole et le réel sera ce qui ne l'est pas encore. De ce point de vue, je ne peux pas accuser la langue arabe d'être incapable d'exprimer l'Être.

Mais en ce cas, la distinction entre le réel et l'Être posera un problème de traduction en arabe. L'Être correspondrait donc à la notion de « *al-haq* » (la Vérité) en arabe, et dans ce sens je serais impatient de lire une étude, de la plume de l'auteur, sur la sémantique du mot *al-haq* dans la philosophie arabe. C'est, à mon avis, un point crucial.

A ce propos, la division de la proposition en arguments et fonctions, en introduisant la variante *x*, veut dire que *x* peut être saturé par n'importe quoi. Il peut être « l'homme, Alexandre le Grand, le phénix, Bush ... ».

De ce point de vue, il y a scission complète entre la langue et la réalité. La langue n'est pas faite pour dire la vérité comme le dit Aristote mais elle a la prétention à dire l'Être. Mais explique-t-on pour autant la relation entre la langue, la proposition et le réel ?

Selon le titre « Les origines de l'Être dans la langue arabe », je constate une inclination à imaginer une entité indéfinie et extérieure à la langue et à la pensée. Inclination qu'on retrouve d'ailleurs chez Heidegger.

Sur cette idée j'émettrai deux réserves : d'abord cette entité extérieure et indéfinie n'est de toute façon accessible que par le truchement du langage.

Ensuite, je ne suis pas capable d'imaginer une entité non définie qui, d'après cet article, serait un plein premier ayant trouvé ses formes, ses états, ses figures à partir de l'acte de la séparation effectuée par le Créateur. Combien même ce plein existe-t-il, nous ne connaissons que la séparation traduite par la langue.

D'ailleurs, dans son rapport avec l'Être, il n'y a pas de langue sans équivoque. Par conséquent, se pose ici la question du rapport de la raison avec l'Être.

Bien avant l'écriture, les êtres humains raisonnaient. Mais l'écriture a créé la lettre de l'Être. On peut même dire que bien avant l'écriture, les êtres humains lisaient l'Être en écoutant.

La lettre de l'Être est donc la réalisation de ce qui la précède (l'idée de l'Être). Et lorsque la compréhension précède et oriente la lecture de la lettre, elle pose le problème herméneutique inhérent à toutes les langues, évoqué par Osama Khalil.

Il est indéniable que la découverte de la lettre (de l'Être) était un exploit.

C'est elle qui a permis à un Aristote de fonder la logique, puis elle est devenue indispensable à la science et elle reste toujours notre moyen d'accès à la réalité telle que je l'ai définie plus haut.

Le Plein et la séparation

Dans son article, l'auteur évoque un « moment zéro ». Est-ce le plein, idée si récurrente chez les Grecs ?

Pour eux, la genèse émane de (ou avec) l'intervention du temps.

A partir de cela, l'auteur semble affirmer que la notion de l'histoire chez les Grecs est négative puisque l'idéal est l'Un immobile, le Tout compact. C'est pourquoi l'homme se doit de rassembler les fragments de l'Être (selon le modèle de la proposition logique, Sujet - Copule - Prédicat) pour retourner à l'Être universel. Par contre, et toujours selon l'auteur, dans la culture sémitique, puisque l'acte même de la séparation dans le temps (synonyme de la création dans la Bible et le Coran) est conçu comme un acte divin, il est jugé positif.

En effet les deux visions partent du même point zéro. Donc, il me semble qu'à cet être compact, chez les Grecs, qui précède la séparation ou la sortie de l'Être, correspond en creux ce tohu-bohu initial propre à la pensée sémitique. Par conséquent, la séparation signifierait « sortir de la confusion ».

La psychanalyse et la culture arabe

A partir du moment où l'auteur retrouve la trace du verbe être « *eissa* » dans la matrice de la langue arabe - identique à celle de la langue hébraïque - il exclut simultanément, la thèse de l'impossibilité de la psychanalyse chez les Arabes.

En effet, s'il ne s'agit pas d'une incompatibilité structurelle de la langue. La question relève plutôt de l'ordre de l'usage historique (puisque, comme le démontre l'auteur, la forme du verbe existait et c'est l'usage qui l'aurait négligée en n'en conservant que la forme négative).

Du coup, le rapport de la culture arabe et de la psychanalyse devient, humblement, une question de culture (sans remettre en cause la structure de la langue elle-même).

En fait, chaque civilisation engendre ses propres méthodes thérapeutiques. La pensée arabe ne souffre d'aucune entrave structurelle à l'introduction de la psychanalyse.

Tout dépend de la conjoncture culturelle : l'existence de la pensée scientifique.

Une grande partie des sociétés arabes est confrontée à cette pensée scientifique par l'enseignement et l'éducation. Du coup elle est qualifiée à recevoir la psychanalyse.

D'ailleurs dans une société comme l'Égypte, où la famille reste encore une notion forte et effective, on rencontre les modèles de pathologies fondamentales décrits par Freud. La différence par rapport aux types pathologiques que nous trouvons en France est relative à l'éclatement de la notion de la famille et à la relation de l'individu à son corps et à la production sexuelle.

En revanche, le monde arabe souffre actuellement d'insuffisance de son héritage scientifique.

Les traductions des principaux livres de psychanalyse effectuées dans les années cinquante et soixante connurent beaucoup de succès à l'époque, et ces ouvrages trouvaient bien des lecteurs. Or on assiste actuellement, à la fois à une régression dans le mouvement de traduction et à un effacement du lecteur avisé.

Personne ne peut dire que la mentalité arabe est incapable de recevoir cette science ou de recourir à la psychanalyse. Cela relèverait du non-sens ! Mais on peut dire que cela est vrai par rapport à tout individu qui n'a pas assimilé l'héritage de l'esprit scientifique, quelle que soit sa nationalité.

II Le Cogito et l'Être en exil

Isabelle Simon

Nombreux sont mes amis de culture arabe qui souhaitent échapper à un cadre qui, à leur goût, donne une trop faible place à l'individu et à ses aspirations profondes.

Dans le même temps, du côté nord de la Méditerranée, certains sont en conscience d'une densité d'être, perdue en Occident par la plupart des individus au nom de l'idéologie de la modernité et du progrès.

Par delà les volontés et les désirs, l'aspiration à accueillir la totalité de l'être au monde ancré dans la multiplicité de ses racines, être à la fois gagné aux valeurs individuelles et attaché aux valeurs collectives, être de raison mais aussi de sensibilité et d'affect, être de l'esprit et du cœur, capable d'allier une certaine idée de la modernité à une tradition délestée de ses trop lourdes pesanteurs, l'homme du juste milieu, prémisse à terme de cet « Être universel » (*Al - Insân al - kâmil*), cet « Homme total » qui englobe l'homme primordial, remonté à son origine, et l'homme historique, dans les expressions de son développement.

Au-delà des méditations ontologiques, l'ellipse du verbe être dans la langue arabe appelle une foule de réflexions pouvant notamment alimenter la question de la distorsion entre Occident et monde arabo-musulman en matière de valeurs collectives et individuelles (ces dernières, tardant à émerger de l'autre côté de la Méditerranée, et ayant précisément « explosé » dans la civilisation du « cogito » cartésien, mettant alors l'Être en exil).

Au fond, l'« homme total », envisagé plus haut, serait peut-être une sorte de « possible ambivalent », au sens où l'entend le philosophe Stéphane Lupasco posant l'axiome du tiers inclus.

Selon ce dernier, contrairement au principe aristotélicien de non-contradiction, il existerait « *un troisième terme T qui est à la fois A et non-A* », « tiers inclus » qui concilierait, dans l'énonciation, absence d'« être » et excès d'« être » ...

Il y a quelque chose d'infiniment troublant à envisager cette impossibilité de dire l'Être dans la langue arabe qui abonde ainsi davantage en sacralité. Ce « vide » de la parole restituée à l'être sa coïncidence avec le Principe : la vacuité se fait ainsi célébration de l'Être à travers l'être tu.

Revisitons Tchoang-tseu :

« Au commencement de toutes choses, il y avait le néant de forme, l'être imperceptible ; il n'y avait aucun être sensible, et par suite aucun nom. Le premier être qui fut, fut l'Un, non sensible, le Principe. (...) Chaque être a sa manière de faire, qui constitue sa nature propre. C'est ainsi que les êtres descendent du Principe.

Ils y remontent, par la culture taoïste mentale et morale qui (...) ramène l'être particulier à l'union avec le Principe primordial, le grand Vide, le grand Tout. Ce retour, cette union, se font non par action, mais par cessation. Tel un oiseau, qui, fermant son bec, cesse son chant, se tait. Fusion silencieuse avec le ciel et la terre, dans une apathie qui paraît stupide (...), mais qui est en réalité vertu mystique, communion à l'évolution cosmique ».

Dans la langue arabe, l'oiseau de l'être se tait, reste caché, préférant cette fusion silencieuse avec l'Être du grand commencement.